

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica

Power and Potentia in Hobbes.
The Mechanistic Perspective between
Natural and Political Philosophy

Carlo Altini

altinic@fondazioneancarlo.it

Fondazione Collegio San Carlo di Modena

A B S T R A C T

Con l'elaborazione della sua filosofia politica, Hobbes intende presentarsi come il rappresentante della nuova scienza meccanicistica e deterministica del diciassettesimo secolo, applicando il metodo di Galilei in politica e rifiutando la metafisica e la filosofia naturale di Aristotele. Lo scopo del presente articolo è quello di sollevare argomenti contro questa affermazione. Il pensiero di Hobbes sembra infatti essere caratterizzato da un'originale coesistenza di decisionismo e meccanismo e la sua visione della legge naturale non sembra basata su principi deterministici, ma su un carattere volutaristico e morale condensato nella sua teoria delle passioni.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Potenza; Potere; Sovranità; Determinismo.

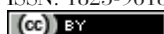
Through the elaboration of his political philosophy, Hobbes wishes to present himself as a representative of the new mechanistic and deterministic science of the seventeenth century, by applying Galilei's method in politics and by refusing the Aristotelian metaphysics and natural philosophy as well. The aim of the present article is to challenge this claim. As a matter of fact, Hobbes's thought seems to be characterised by an original co-existence of decisionism and mechanism and his view of the natural law does not appear to be based on deterministic principles, but on a voluntarist and moral character condensed in his theory of passions.

KEYWORDS: Hobbes; Potentia; Power; Sovereignty; Determinism.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXI, no. 60, 2019, pp. 19-33

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9607>

ISSN: 1825-9618



1. *Potenza come potere: il meccanicismo naturale*

Tra i principali obiettivi di Hobbes vi è quello di costruire un sistema filosofico deterministico, meccanicistico e materialistico radicalmente antiaristotelico, in modo da fornire un fondamento di «filosofia prima» alla fisica di Galilei. Il concetto di potenza è uno dei luoghi in cui questo obiettivo trova concreta realizzazione¹. Hobbes consuma infatti il passaggio sistematico da una concezione di potenza intesa come possibilità a una concezione di potenza intesa come potere, soprattutto grazie all'utilizzo della strumentazione concettuale offerta dalla nuova scienza galileiana che favorisce la creazione di una metafisica deterministica attraverso cui la relazione potenza/atto diventa equivalente a quella causa/effetto. Il passaggio dal paradigma aristotelico – rappresentato in particolare dalla seconda Scolastica e, tra gli altri, da Francisco Suárez – a quello hobbesiano è il passaggio da una concezione per la quale l'ambito della possibilità è più ampio di quello della realtà effettuale a una concezione per la quale, invece, la possibilità (potenza) è coestensiva alla realtà (atto) e tutto ciò che è in potenza deve, *qua talis*, necessariamente tradursi in atto. Per portare a termine questa trasformazione concettuale da potenza/possibilità a potenza/potere Hobbes concentra la propria attenzione sia sul terreno metafisico-epistemologico, sia su quello antropologico-politico².

Nei suoi studi di «filosofia prima» Hobbes presenta la conoscenza scientifica come fondata sui processi logico-linguistici della denominazione e della connessione tra i nomi per mezzo del calcolo, mentre struttura la «filosofia naturale» intorno ai concetti di corpo e movimento, che portano in primo piano il nesso causa/effetto inteso come unica modalità di spiegazione meccanica dei fenomeni naturali³. Il mondo è costituito solo di corpi cui inerisce

¹ Le opere di Hobbes più utilizzate nel presente saggio vengono citate utilizzando le seguenti abbreviazioni: *C* = *De cive. The Latin Version*, a cura di H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983; trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979. *Cor.* = *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, a cura di G. Molesworth, Londini, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. I; trad. it. *Il corpo*, in T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino, Utet, 1972. *E* = *The Elements of Law Natural and Politic*, a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1994; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968. *L* = *Leviathan. The English and Latin Texts*, a cura di N. Malcom, Oxford, Clarendon Press, 2012, 3 voll.; trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989. *MLT* = *Critique du «De mundo» de Thomas White*, a cura di J. Jacquot - H.W. Jones, Paris, Vrin, 1973; trad. it. *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, Torino, UTET, 2010.

² Cfr. C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012.

³ Sul nesso tra filosofia prima e filosofia naturale in Hobbes cfr. J. BERNHARDT, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, «Archives de philosophie», 48/1985, pp. 235-249, e 51/1988, pp. 579-596; Y.-C. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987; J. BERNHARDT, *Essai de commentaire*, in T. HOBBS, *Court traité des premiers principes*, Paris, PUF, 1988, pp. 59-274; J. BERNHARDT, *Empirisme rationnel et statut des universalis. Le problème de la théorie de la science chez Hobbes*, «Revue d'histoire des sciences», 46/1993, pp. 131-152; M. PECHARMAN, *La logique de Hobbes et la tradition aristotélécienne*, «Hobbes Studies», 8/1995, pp. 105-124; C. LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002; A. LUPOLI, *Nei limiti della materia. Hobbes e*



necessariamente il movimento, considerato come la causa di tutti i mutamenti e di tutti i fenomeni naturali per la cui spiegazione non ha alcun ruolo un motore immobile: «La causa del movimento può essere unicamente in un corpo contiguo e mosso»⁴. L'universo hobbesiano è pertanto un universo corporeo, in cui l'ente è materia e dal quale è esclusa qualsiasi forma di essenza incorporea, visto che anche Dio è corporeo⁵. Il Dio di Hobbes⁶ è la prima causa dell'universo⁷, in quanto – anch'egli – materia in movimento, cioè principio materiale:

«Il primo principio della religione in tutte le nazioni è che Dio è, vale a dire che Dio è realmente qualcosa e non una mera fantasia; ma ciò che è realmente qualcosa può essere considerato da solo per se stesso in quanto è in qualche luogo. In questo senso un uomo è una cosa reale; infatti, io posso considerare che egli esiste senza considerare che esista qualche altra cosa oltre a lui. Per la stessa ragione la terra, l'aria, le stelle, il cielo e le loro parti sono tutte cose reali. Inoltre, poiché ogni cosa che è reale qui, là o in qualsiasi luogo, ha dimensioni, cioè grandezza, tutto ciò che ha grandezza, sia visibile che invisibile, finito o infinito, è chiamato corpo da ogni persona istruita. Ne segue che tutte le cose reali, in quanto sono in qualche luogo, sono corporee»⁸.

Corpo e movimento sono principi necessari e sufficienti a spiegare, secondo Hobbes, tutti i fenomeni naturali. L'universo corporeo trova dunque in se stesso le ragioni per il proprio funzionamento e per la propria conoscibilità

Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006; G. PAGANINI, *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's "Leviathan"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 337-357; P. PETTIT, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008; G. PAGANINI, *Introduzione*, in T. HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, pp. 9-104; G. BALDIN, *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Firenze, Olschki, 2017.

⁴ *Cor.*, § IX.7.

⁵ In più occasioni Hobbes espone la sua critica dell'identificazione spiritualistica tra ente, sostanza ed essenza elaborata dalla Scolastica. Nell'*Appendix ad Leviathan* del 1668 (ma anche in *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment thereof*, pubblicato postumo nel 1680, e in *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, pubblicato postumo nel 1682), l'argomentazione hobbesiana è fondata su principi deterministici e materialistici: niente esiste se non è un corpo, cioè un ente reale, esteso e collocato nello spazio (indipendentemente dal fatto di essere visibile o invisibile). Per questo motivo, Dio non può essere se non in quanto corpo: di conseguenza, nonostante la sua infinità, Dio è divisibile in parti. Cfr. T. HOBBS, *Appendice al Leviatano*, in T. HOBBS, *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 205-255 («Tutto ciò che non è corpo, non è ente»: p. 248); T. HOBBS, *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in T. HOBBS, *Scritti teologici*, pp. 185-204; T. HOBBS, *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall intitolato "La cattura del Leviatano"*, in T. HOBBS, *Scritti teologici*, pp. 97-183 («Io affermo che Dio è corporeo e infinito»: p. 120).

⁶ Sulla teologia hobbesiana cfr. H. WARRENDER, *The Place of God in Hobbes's Philosophy*, «Political Studies», 8/1960, pp. 48-57; W.B. GLOVER, *God and Thomas Hobbes*, in K.C. BROWN (ed), *Hobbes Studies*, Oxford, Blackwell, 1965, pp. 141-168; W.H.F. BARNES, *The Rational Theology of Thomas Hobbes*, «Listening. Journal of Religion and Culture», 10/1975, pp. 54-63; L. DAMROSCH JR., *Hobbes as Reformation Theologian. Implications of the Free-Will Controversy*, «Journal of the History of Ideas», 40/1979, pp. 339-352; E. GIANCOTTI, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 239-258; A. PACCHI, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Milano, Franco Angeli, 1998; L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000; J. OVERHOFF, *The Theology of Thomas Hobbes's "Leviathan"*, «Journal of Ecclesiastical History», 51/2000, pp. 527-555; C. ALTINI, «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, «Rivista di filosofia», 100/2009, pp. 209-236; C. ALTINI, «*Kingdom of God*» and «*Potentia Dei*». *An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes's Thought*, «Hobbes Studies», 26/2013, pp. 65-84.

⁷ Cfr. *E*, cap. I.XI; *C*, §§ II.21; XIII.1; XIV.19; *L*, cap. XII.

⁸ T. HOBBS, *Narrazione storica sull'eresia*, p. 192.

procedendo dalle cause agli effetti attraverso nomi, concetti, definizioni, calcoli. Nella «filosofia prima» e nella filosofia naturale di Hobbes esistono solo il corpo e l'accidente: tutte le categorie (ousia, quantità, qualità ecc.) e tutti i termini della metafisica aristotelica (potenza, atto, forma, ecc.) rientrano in una delle due categorie hobbesiane, che fondano e rendono possibile la sua filosofia naturale⁹. Così trasformata – rispetto alle dottrine aristotelico-scolastiche – in una nomenclatura di ciò che «accade» ai corpi, la nuova dottrina delle categorie di Hobbes costituisce un asse centrale della sua «filosofia prima», compatibile con la nuova fisica galileiana e funzionale a una fondazione logico-linguistica dei risultati sperimentali della nuova scienza geometrica e meccanicistica, secondo cui il mondo è solo materia in movimento. La distinzione hobbesiana tra il corpo e l'accidente, o tra l'ens e l'esse, rappresenta così una sistematizzazione concettuale della fisica galileiana, a cui fornisce l'universale fondamento metodologico e logico che solo la «filosofia prima» – e non la filosofia naturale – può determinare. Il nesso tra determinismo, meccanicismo e materialismo in chiave antiaristotelica diventa ancora più chiaro nel parallelismo tra causa/effetto da un lato e potenza/atto dall'altro, visto che contribuisce a determinare l'esclusione dell'idea di *potentia* dal campo semantico che rimanda ai concetti di possibilità, facoltà e potenzialità, per ridurla a un'idea di potestas meccanicamente determinata nel rapporto tra causa ed effetto:

«Alla causa e all'effetto corrispondono la potenza e l'atto. Anzi, causa ed effetto e potenza ed atto sono la stessa cosa [...]. Quando, infatti, in un agente qualunque si trovano tutti gli accidenti che necessariamente sono richiesti da parte dell'agente per produrre un effetto in un paziente qualunque, allora diciamo che quell'agente può produrre quell'effetto, se è applicato al paziente. Ma abbiamo mostrato che gli accidenti costituiscono la causa efficiente: e, dunque, sono gli stessi accidenti che costituiscono la causa efficiente e la potenza dell'agente. Perciò la potenza dell'agente e la causa efficiente sono realmente la stessa cosa, ma sono considerati con una differenza: infatti si dice causa rispetto all'effetto già prodotto, mentre si dice potenza rispetto allo stesso effetto che deve prodursi, di modo che la causa riguarda il passato, mentre la potenza riguarda il futuro; e, inoltre, la potenza dell'agente si è soliti chiamarla attiva. E, allo stesso modo, ogni volta che un paziente qualunque ha tutti gli accidenti che gli sono richiesti perché in esso sia prodotto un effetto da un agente qualunque, diciamo che in quel paziente l'effetto può essere prodotto, se è applicato ad un agente idoneo. Ma gli stessi accidenti [...] costituiscono la causa materiale: la stessa cosa, dunque, sono la potenza del paziente (che comunemente si dice anche potenza passiva) e la causa materiale. Si ha, tuttavia, di esse una diversa considerazione, giacché nella causa si guarda al passato, nella potenza al futuro. Perciò la potenza e dell'agente e del paziente insieme, che si può chiamare anche potenza intera o plenaria, è la stessa cosa che la causa intera; ed invero l'una e l'altra consistono nell'aggregato di tutti gli accidenti presi insieme, che sono richiesti per la produzione di un effetto e nell'agente e nel paziente. Da ultimo, come l'accidente prodotto si chiama effetto rispetto alla causa, così si chiama atto rispetto alla potenza. Come,

⁹ Non può sfuggire, per esempio, che la categoria di accidente è determinazione logica del *movimento* inteso come causa universale in grado di spiegare l'accadere e il mutamento. Allo stesso modo non può sfuggire che la distinzione categoriale di Hobbes tra corpo e accidente rappresenta la declinazione logico-linguistica della distinzione fisica galileiana tra qualità primarie e qualità secondarie. Cfr. *MLT*, §§ II.1-2, II.6, V.2, XII.3-4, XIV.1, XXVII.1-3, XXVIII.1-2, XXVIII.4-5, XXXIV.2, XXXV.1-2.



dunque, nello stesso istante in cui la causa è intera, è prodotto un effetto, così anche, nello stesso istante in cui la potenza è plenaria, è prodotto anche l'atto che da essa poteva essere prodotto. E come non può nascere alcun effetto che non sia prodotto da una causa sufficiente e necessaria, così non si produce alcun atto che non sia prodotto da una potenza sufficiente e dalla quale non poteva non essere prodotto»¹⁰.

Se la causa sufficiente è identica alla causa integra, e se nulla può realizzarsi se non quando se ne diano tutte le condizioni di fattibilità, ciò di cui manca qualche condizione è impossibile; e poiché, per converso, l'effetto non può mancare quando le condizioni di fattibilità si danno, ciò che si verifica è altresì necessario. È la teoria deterministica dell'accadere a indicare lo sfondo interpretativo sul quale Hobbes elabora l'idea di potenza. Solo una differenza temporale (alla causa corrisponde un effetto nel passato, mentre alla potenza corrisponde un atto nel futuro), disponibile esclusivamente a livello linguistico, distingue la causa dalla potenza. Si tratta, però, di una differenza percepibile solo sul piano umano, visto che in sé – sul piano metafisico e ontologico – è assolutamente irrilevante: non a caso, i fatti futuri sono contingenti solo per l'uomo, a causa del suo difetto di conoscenza, ma essi sono necessari proprio perché hanno cause necessarie, allo stesso modo dei fatti passati. Causa e potenza si identificano, perché la potenza non è una possibilità, ma una necessità: il possibile è il necessario, altrimenti non è. Quindi, di fatto, la potenza non è condizionatamente; essa non può non essere, altrimenti – semplicemente – essa non è: «L'atto che è impossibile che non ci sia è un atto necessario; perciò qualunque atto ci sarà, ci sarà necessariamente. Infatti è impossibile che non ci sarà, poiché ogni atto possibile qualche volta sarà prodotto»¹¹. Per questo motivo diventa sostanzialmente impossibile distinguere tra la potenza attiva (cioè dell'agente) e la causa efficiente, tra la potenza passiva (cioè del paziente) e la causa materiale, tra la potenza plenaria e la causa intera, tra l'atto e l'effetto. Non è difficile, a questo punto, vedere lo slittamento dell'idea di potenza verso il campo semantico delimitato dall'idea di potere. «Potenza» non indica ciò che ha la possibilità di diventare, ma è ciò che ha il potere di diventare. Un potere che, di fatto, indica la necessità di diventare. Infatti è impossibile un atto per la produzione del quale non esista una potenza plenaria, cioè una causa intera; e se la causa è intera, cioè se la potenza è plenaria, non può non darsi l'atto. La *potentia* è, necessariamente, *potestas*, altrimenti non è.

Nonostante sia possibile individuare una pluralità di livelli in cui si svolge l'analisi hobbesiana del concetto di potenza – la filosofia prima e la filosofia naturale (in particolare, l'analisi del principio di causalità a partire da una concezione antifinalistica del corpo e del movimento), la teologia (il rapporto tra

¹⁰ *Cor.*, §§ X.1-2. Cfr. anche *Cor.*, §§ I.4, VI.1-5, VI.8-10, IX.1-10, X.3-7.

¹¹ *Cor.*, § X.5.

onnipotenza e prescienza di Dio), l'antropologia e la filosofia morale (il rapporto tra desiderio e facoltà), la filosofia politica (il fondamento di legittimità e alle modalità di esercizio della sovranità) – non bisogna però limitarsi all'analisi delle diverse ricorrenze terminologiche del concetto di potenza, visto che tale analisi è spesso resa impervia dalla presenza di numerose, e talvolta imprecise, distinzioni lessicali tra *potentia*, *potestas*, *power*, *potency* e *potentiality* (oltre agli aggettivi *almighty*, *powerful* e *omnipotens*) che Hobbes usa indifferente, senza preoccuparsi di una loro chiara distinzione teorica¹². Per individuare la riduzione della *potentia* alla *potestas* è infatti necessario analizzare il quadro complessivo del discorso filosofico hobbesiano, di cui la filosofia politica è solo una parte. All'interno della costruzione hobbesiana della persona sovrano-rappresentativa, il problema della potenza emerge in relazione non solo alla definizione delle caratteristiche fondative della persona civile, ma anche in relazione all'esercizio del potere sovrano. In entrambi i casi si pone un'alternativa tra il meccanismo e la persona, tra la legge e la decisione¹³: la persona sovrano-rappresentativa esercita la propria *potentia* attenendosi alla legge positiva oppure la esercita attraverso una decisione fondata sulla propria libera volontà? Se, sul terreno della filosofia politica, Hobbes intende costruire un sistema meccanicistico e deterministico identico a quello da lui individuato sul terreno della filosofia prima, della teologia e della filosofia naturale, è necessario che la potenza della persona sovrano-rappresentativa si espliciti solo secondo regole meccaniche predeterminate.

2. *Potenza come potere: il meccanicismo politico*

Lo slittamento della *potentia* in *potestas* è un punto cardine anche del meccanicismo politico di Hobbes. Nell'elaborazione della sua filosofia politica antiaristotelica¹⁴ Hobbes mira esplicitamente a presentarsi come il

¹² Tra i numerosi passi in cui è chiaramente espressa l'indifferenza, o l'ambiguità, hobbesiana per la distinzione terminologica tra *potentia* e *potestas*, cfr. *E*, §§ I.I.4-6, I.VIII.4, I.XI.3, I.XIV.13, II.3-4; *C*, capp. V-VI, VIII-IX, XV; *L*, cap. X (con le differenze tra *English Works* e *Opera Latina*); *Cor.*, §§ III.23, VIII.18, IX.3-6, X.1-6, XV.1; *MLT*, §§ XXVII.3-4, XXXIV.2-3. Da notare che talvolta, in questa mancata distinzione teorica, vengono coinvolti – oltre ai concetti di *potentia* e *potestas* – anche quelli di *dominium* e *imperium*: cfr. *C*, §§ V.6-11, VI.18, VII.16, X.16, XIII.2, XIV.1.

¹³ Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986; N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989.

¹⁴ Oltre ai classici lavori di Norberto Bobbio, Crawford B. Macpherson, Raymond Polin, Carl Schmitt e Leo Strauss, sulla cesura rappresentata dall'antropologia e dalla filosofia politica hobbesiana nei confronti dell'aristotelismo e del pensiero politico medievale cfr. F. LESSAY, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988; D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma, NIS, 1997; M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet, 2013; G. FIASCHI, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014; L. FOISNEAU, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016; D. STAUFFER, *Hobbes's Kingdom of Light. A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago



rappresentante della nuova scienza meccanicistica, portatrice di verità teoretica e di efficacia pratica contro i «falsi vaneggiamenti» e le «vuote sottigliezze» dell'aristotelismo scolastico. Già nel *De cive* (in particolare nell'Epistola dedicatoria presente nella prima edizione del 1642 e nella Prefazione ai lettori presente nella seconda edizione del 1646) Hobbes afferma di applicare alla sua filosofia politica il metodo risolutivo-compositivo, che Galilei utilizza per la sua filosofia naturale di tipo meccanicistico, alle materie politiche; ma è soprattutto nel *Leviathan* che emerge l'uso delle metafore meccaniche per descrivere la natura e il funzionamento dello Stato:

«La natura [...] viene imitata dall'arte (art) dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale (artificial). Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli automi (automata) – macchine semoventi (engines that move themselves) per mezzo di molle (springs) e ruote (wheels), come un orologio (watch) – possiedono una vita artificiale? Che cos'è infatti il cuore se non una molla e che cosa sono i nervi se non altrettante cinghie (strings), e le articolazioni se non altrettante ruote che trasmettono il movimento (motion) a tutto il corpo secondo l'intendimento dell'artefice? L'arte si spinge anche più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura: l'uomo. Viene infatti creato dall'arte quel grande Leviatano chiamato Repubblica o Stato (in latino Civitas) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto. In esso la sovranità è un'anima artificiale poiché dà vita e movimento all'intero corpo; i magistrati e gli altri funzionari con compiti giudiziari ed esecutivi sono le articolazioni artificiali; le ricompense e le punizioni [...] sono i nervi, i quali hanno la stessa funzione nel corpo naturale [...]; i consiglieri, che gli suggeriscono tutto ciò che deve conoscere, sono la memoria; l'equità e le leggi sono una ragione e una volontà artificiali; la concordia è la salute; la sedizione è la malattia e la guerra civile la morte. Infine, i patti e le convenzioni, attraverso i quali sono state originariamente prodotte, riunite e unificate le parti di questo corpo politico, assomigliano a quel Fiat o a quel Sia fatto l'uomo pronunciato da Dio al momento della creazione»¹⁵.

Le immagini meccaniche non si fermano qui, perché sono presenti anche nella figura del frontespizio (oltre che in molti passaggi del testo dedicati al funzionamento dello Stato, per esempio relativamente al rapporto tra la persona sovrano-rappresentativa e i suoi ministri¹⁶). Si vedono infatti, nella parte superiore e in quella inferiore del braccio sinistro del sovrano, e nell'intero avambraccio, linee che avviluppano i sudditi, come in un reticolo o in una gabbia metallica: inoltre, alle spalle del sovrano una fitta successione di linee – sia rettilinee che circolari – dà il senso ulteriore di un congegno meccanico dal funzionamento regolare e necessario. Del resto, una comparazione storico-evolutiva tra le tre maggiori opere filosofico-politiche hobbesiane (*Elements of Law Natural and Politic*, 1640; *De cive*, 1642; *Leviathan*, 1651) mostra che la

Press, 2018; F. TOTO, *Hobbes e l'amicizia. Antropologia, etica e politica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2/2018, pp. 290-310.

¹⁵ *L*, trad. it., pp. 5-6.

¹⁶ Cfr. *ivi*, cap. XXIII.

dimensione del meccanicismo politico diventa sempre più determinante per la definizione della sovranità¹⁷. Nonostante ciò, la prospettiva meccanicistica continua ad accompagnarsi – anche nel *Leviathan* – all'immagine dello Stato come «persona sovrano-rappresentativa»¹⁸. Emerge così l'opposizione tra l'immagine meccanicistica di un sovrano che esercita il proprio potere assoluto attenendosi ai criteri della legge positiva da lui stesso creata e l'immagine personalistica di un sovrano che esercita il proprio potere assoluto sospendendo a suo piacimento la validità delle leggi positive. Questa opposizione prende corpo nella concezione hobbesiana del Leviatano, che viene inteso – allo stesso tempo, quindi contraddittoriamente – come «grande uomo», «grande animale», «grande macchina» e «Dio mortale». In quanto «grande animale», lo Stato si presenta come potenza terrena governata dalle passioni, il cui primato pratico si fonda non sulla razionalità strumentale del suo agire, bensì sulla sua forza irresistibile. In quanto «Dio mortale», il Leviatano è caratterizzato dall'attributo dell'onnipotenza. In quanto «grande macchina» creata dall'arte e dall'intelligenza dell'uomo condensata in scientificità razionale e meccanica, il Leviatano esercita il proprio potere seguendo le leggi universali e meccaniche della natura. In quanto «grande uomo», infine, il Leviatano adotta, da un lato, la concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo; dall'altro, la dimensione della rappresentanza politica (caratteristica della persona sovrano-rappresentativa e dell'autorizzazione che la crea) fondata sul contratto e sul trasferimento dei diritti.

In quanto riposa su una configurazione individualistica e contrattualistica, il Leviatano inteso come «grande macchina» smarrisce, almeno in parte, la dimensione personalistico-rappresentativa e finisce per rispondere – in quanto «macchina» creata a beneficio degli individui – a criteri strumentali (cioè utilitaristici) di sicurezza e di protezione, di libertà¹⁹ e di benessere, che determinano i doveri della persona sovrano-rappresentativa nei confronti dei cittadini. Nonostante sia la massima potenza legittima e irresistibile, lo Stato non ha infatti in sé il fine del suo agire, perché è un meccanismo al servizio dei desideri di pace, benessere e arricchimento degli «individui proprietari»²⁰:

«La funzione (*Office*) del sovrano (monarca o assemblea che sia) consiste nel fine (*end*) per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, cioè il procurare la sicurezza del popolo (*the safety of the people*); a ciò è obbligato dalla legge di natura (*Law of*

¹⁷ Cfr. *E*, §§ II.I.18, II.VIII.1; *C*, VI.19; *L*, capp. XXI, XXVI, XXIX. Il linguaggio hobbesiano raggiunge un alto livello di metafore meccanicistiche soprattutto nel *Leviatano* (cfr. *ivi*, trad. it., pp. 5-6, 175-178, 184-185, 210, 242, 261-262, 269, 271, 282).

¹⁸ Cfr. *ivi*, trad. it., pp. 142 ss.

¹⁹ La concezione hobbesiana della libertà è meccanicistica in quanto legata all'idea di corpo naturale: «Libertà (*Liberty, or Freedom*) significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) e può essere riferita non meno a creature irrazionali e inanimate che a creature razionali» (*Ivi*, trad. it., p. 175).

²⁰ Cfr. *E*, §§ II.V.1, II.IX.1-6, e in particolare pp. 251-252; *C*, §§ XIII.2-6, e in particolare pp. 193-194; *L*, cap. XXX, e in particolare p. 273.



Nature), e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altro fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza (*Preservation*), ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita (*Contentments of Life*) che ognuno possa procacciarsi con lecita industria (*lawfull Industry*) senza pericolo o danno per lo Stato»²¹.

Senza dubbio il giudice unico e supremo in tutte le materie – comprese quelle legate alla sicurezza, alla libertà e al benessere dei cittadini – rimane la persona sovrano-rappresentativa, cui nessun cittadino può legittimamente opporsi: tuttavia la sua autorità, sancita dal diritto naturale e dalla legge naturale, è chiaramente privata di legittimità filosofica e di fondamento giuridico nel momento in cui non rispetti i fini per i quali i singoli individui hanno deciso di costituire la persona civile. Lo Stato hobbesiano nasce per garantire agli individui non solo pace e sicurezza, ma anche le condizioni per realizzare il loro benessere; e quindi crea le condizioni per una definizione certa della proprietà privata, che nello stato di natura non può essere tutelata, essendo tutto a legittima disposizione di tutti²²: inerisce infatti alle prerogative della persona sovrano-rappresentativa prescrivere le regole istitutive della proprietà, regole mediante le quali ognuno può sapere, con certezza giuridica, di quali beni può legittimamente disporre. In questo modo il Leviatano afferma la propria natura di strumento tecnico-funzionale (che opera meccanicamente per mezzo delle leggi) per la creazione di pace sociale attraverso un processo di neutralizzazione del conflitto privato, reso possibile dal modello artificiale e individualistico del contratto. All'interno di questa dimensione tecnico-strumentale dello Stato, il diritto svolge un ruolo centrale, soprattutto come strumento tecnico di funzionamento della società politica: lo Stato funziona come un meccanismo coercitivo che – con la pubblica emanazione delle leggi – attiva motivazioni di ordine psicologico (per esempio, il calcolo del rapporto di convenienza tra illegalità e punizioni, o tra rispetto della legge e ricompense), attraverso cui la volontà degli esseri umani può essere meccanicamente disposta all'obbedienza.

La logica hobbesiana dello Stato come prodotto artificiale mostra la centralità dell'immagine del Leviatano come macchina: ciò che importa, infatti, è la prestazione fattuale e attuale di una protezione efficace, che può essere assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente funzionante. Il carattere tecnico e oggettivo, l'immagine della *machina machinarum*, è lo specifico dello Stato moderno inaugurato da Hobbes. Lo Stato è una macchina, cioè un meccanismo di comando razionalizzato e centralizzato che orienta il proprio funzionamento intorno all'esattezza matematica e alla precisione geometrica:

²¹ *Ivi*, trad. it., p. 273.

²² Sullo Stato come unica fonte della proprietà privata cfr. *E*, §§ II.V.2, II.VIII.8; *C*, §§ VI.15, XII.7; *L*, capp. XVIII, XXIV, XXIX.

anche la sua «anima» (la persona sovrano-rappresentativa) non è altro che un semplice componente di una macchina artificialmente costruita dagli esseri umani, attraverso un calcolo razionale, come efficace strumento tecnico per il governo della conflittualità. Lo Stato-Leviatano trova così una radicale riduzione a tecnica. Il procedimento che utilizza la persona sovrano-rappresentativa per «animare» lo Stato sembra quello di un tecnico che smonta una macchina che si è rotta, rimuove il corpo estraneo che impedisce il funzionamento della macchina e la rimonta di nuovo affinché essa possa funzionare: il compito della persona sovrano-rappresentativa diventa quello di approntare tecniche che siano utili per un'efficace conservazione e regolazione dello Stato. E tutto ciò presuppone una restrizione del problema politico, cioè la riduzione della questione fondamentale relativa al fine dello Stato all'unica condizione effettuale del funzionamento dello Stato: il Leviatano come *magnum artificium* rappresenta una macchina tecnicamente perfetta, che trova in sé – cioè nella propria prestazione e nella propria funzione – il proprio diritto e la propria verità.

3. *Potenza come potere? L'esercizio della sovranità «absolute» e «ordinate»*

Nella filosofia politica di Hobbes l'elemento meccanicistico è un tratto sommaramente caratteristico dello Stato. Tuttavia, non è l'unico: abbiamo infatti visto che il Leviatano non è solo una «grande macchina», ma anche un «grande animale» e un «Dio mortale», oltre che un «grande uomo» attraverso cui assume rilevanza centrale l'immagine dello Stato non come macchina ma come persona sovrano-rappresentativa. Relativamente all'esercizio della sovranità, allora, per la persona rappresentativa sorge l'alternativa tra la legge (intesa come il diritto di governare secondo regole «meccaniche» predeterminate) e la decisione (intesa come il diritto a intervenire nel corso delle cose con un decreto straordinario reso possibile dalla propria onnipotenza). Quindi: la persona rappresentativa esercita la propria sovranità attenendosi ai criteri della legge positiva (ancorché da lui stesso creata)? O la esercita sospendendo (potenzialmente, ma in ogni caso sulla base della sua libera volontà) la validità delle leggi positive da lui stesso create? In termini medievali, l'esercizio della sovranità hobbesiana procede *ordinate* o *absolute*?²³ E, in termini moderni, Hobbes è un precursore del decisionismo politico o del positivismo giuridico?

²³ Sulla distinzione medievale tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* cfr. F. OAKLEY, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984; AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1987; W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of*



Nella filosofia politica di Hobbes il passaggio dallo stato naturale allo stato civile rende chiaro che la persona sovrano-rappresentativa è tale non per la sua sapienza, per la sua forza o per la sua saggezza pratica, ma in virtù del consenso espresso «dal basso» e dell'autorizzazione in forma istituzionalizzata²⁴, cioè attraverso il *pactum unionis* che genera la società politica dotata di un'unica volontà²⁵: senza la riduzione della moltitudine all'unità non esiste Stato. Ciò porta alla considerazione che il comando e la volontà sono il cuore della sovranità hobbesiana: le leggi positive sono tali non in virtù della loro verità, della loro giustizia o della loro ragionevolezza, ma solo in quanto strumenti di comando e di decisione, di controllo e di coercizione in possesso dell'autorità legittima che provvede al loro fondamento giuridico. Senza la persona sovrano-rappresentativa, le leggi non esistono; al contrario, la persona sovrano-rappresentativa esiste prima e indipendentemente dalle leggi, che dunque sono “sospese” alla sua volontà e alla sua decisione arbitraria²⁶:

«I singoli cittadini hanno trasferito a un solo uomo o consiglio l'intero diritto di guerra e di pace. E questo diritto (che possiamo chiamare la spada di guerra) appartiene allo stesso uomo o consiglio cui appartiene la spada della giustizia (*Gladius iustitiae*) [...]. Poiché il diritto della spada (*ius gladij*) non è altro che il diritto di poter usare a proprio arbitrio della spada, ne segue che l'arbitrio (*arbitrium*) o il giudizio circa il retto uso della spada deve spettare alla stessa persona [...]. Ogni giudizio (*iudicium*) nello Stato spetta a chi ha le spade, cioè a chi ha il potere supremo (*imperium summum*) [...]. Perciò fa parte del potere supremo (*summi imperij*) produrre e rendere pubbliche delle regole, o misure comuni a tutti, con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire suo e cosa altrui, cosa giusto e cosa ingiusto, cosa onesto e cosa disonesto, cosa bene e cosa male e, insomma, cosa si debba fare, e cosa evitare, nella vita comune. Queste regole (*regulae*), o misure (*mensurae*), si è soliti chiamarle leggi civili (*leges civiles*) o leggi dello Stato (*leges ciuitatis*), perché sono i comandi (*mandata*) di chi nello Stato (*ciuitate*) detiene il potere supremo. E le leggi civili non sono altro che i comandi di chi è investito (*praeditus*) della potestà suprema (*summa potestate*) nello Stato»²⁷.

La persona sovrano-rappresentativa precede la legge, sia da un punto di vista logico che cronologico, e la legge è priva di contenuti sostanziali di verità e di giustizia, assumendo valore – in quanto norma di comando dotata di valore coercitivo – solo in forza della determinatezza positiva dell'autorità statale: la legge civile è un precetto autoritativo, una decisione pubblica, in cui la ragione di obbedire non riposa sulla sua razionalità, ma sulla volontà di chi – nello Stato – la prescrive in piena legittimità:

Absolute and Ordained Power, Bergamo, Lubrina, 1990; O. BOULNOIS (ed), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

²⁴ Cfr. A.I. COHEN, *Retained Liberties and Absolute Hobbesian Authorization*, «Hobbes Studies», 11/1998, pp. 33-45; S. FIELD, *Hobbes and the Question of Power*, «Journal of the History of Philosophy», 52/2014, pp. 61-85; M.J. GREEN, *Authorization and Political Authority in Hobbes*, «Journal of the History of Philosophy», 53/2015, pp. 25-47.

²⁵ Cfr. *E*, §§ I.XIX.6-10; *C*, §§ V.6-11; *L*, cap. XVII.

²⁶ Cfr. *E*, §§ II.I.5-10, II.I.13, II.I.19, II.V.7, II.X.1-3; *C*, §§ VI.3-9, XII.4, XIV.1-3; *L*, capp. XVIII, XXV-XXVI.

²⁷ *C*, trad. it., p. 133, traduzione modificata.

«La legge non è consiglio (*Counsell*), ma comando (*Command*); non comando di un uomo qualunque a un altro, ma solo di chi lo rivolge a un altro precedentemente obbligato a obbedirgli [...]. Legge civile è per ogni suddito l'insieme delle norme (*Rules*) che, oralmente, per iscritto o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto; vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è [...]. Le leggi sono i criteri del giusto e dell'ingiusto, nulla essendo reputato ingiusto che non sia contrario a qualche legge. Parimenti va da sé che nessuno possa fare le leggi se non lo Stato, poiché la nostra soggezione è solo verso lo Stato [...]. Il legislatore è lo Stato. Sennonché lo Stato non è una persona, né ha la capacità di fare alcunché se non per mezzo del rappresentante (cioè del sovrano); perciò il sovrano è l'unico legislatore [...]. Il sovrano di uno Stato, sia un'assemblea o un solo uomo, non è soggetto alle leggi civili»²⁸.

Hobbes definisce dunque lo spazio della sovranità non in termini di ragione, ma di volontà: la persona sovrano-rappresentativa non è la «testa» dello Stato, cioè la capacità di ragionare e di progettare, ma l'«anima» dello Stato²⁹, ossia la capacità di comandare *absolute* attraverso la volontà artificiale pubblica, legittima ma arbitraria³⁰. Risulta dunque evidente la natura decisionistica che caratterizza l'esercizio della sovranità da parte della persona rappresentativa, che è titolare di un potere *legibus solutus*³¹ e senza limitazioni, in quanto sospeso solo alla sua volontà. La persona sovrano-rappresentativa può infatti sospendere a suo piacimento le leggi, alle quali non è legato e alle quali non deve obbedienza. Risulta pertanto evidente la natura profondamente decisionistica che caratterizza la persona sovrano-rappresentativa di Hobbes. Nota e fortunata è la sua sentenza «*auctoritas, non veritas facit legem*», con la quale Hobbes evita di distinguere fra *auctoritas* e *potestas*, facendo della *summa potestas* la *summa auctoritas*³². Nulla è vero in sé, perché tutto è comando, tanto che – sul piano teologico-politico – è da considerarsi un miracolo quell'avvenimento a cui la persona sovrano-rappresentativa comanda che si creda come un miracolo (naturalmente vale anche il contrario): se qualcosa deve essere considerata un miracolo, lo decide lo Stato in quanto ragione pubblica, in contrapposizione alla ragione privata del cittadino. Siamo quindi agli antipodi rispetto a un modello di potere impersonale, ordinato, organizzato e disposto secondo un piano «meccanico» predeterminato, il cui regolare svolgimento è garantito dalle leggi

²⁸ *L*, trad. it., pp. 219-220.

²⁹ «Quasi tutti coloro che sono soliti paragonare lo Stato e i cittadini con l'uomo e le sue membra, dicono che chi detiene il *potere supremo* sullo Stato è, nei confronti dell'intero Stato, quello che la testa è nei confronti dell'intero uomo. Ma da quello che si è detto, risulta chiaro che chi è stato innalzato a tale potere (*imperio*) (sia egli un *uomo*, o una *curia*) si trova con lo Stato nel rapporto dell'anima, non della testa. Infatti, è grazie all'anima che l'uomo ha una volontà, cioè può volere e non volere. Così è mediante chi ha il *potere supremo*, e non altrimenti, che lo Stato ha una volontà, e può volere e non volere. Con la testa va piuttosto paragonata l'assemblea dei consiglieri [...]. Il compito della testa infatti è consigliare, come quello dell'anima è comandare (*imperare*)» (*C*, trad. it., pp. 142-143).

³⁰ Cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977.

³¹ Cfr. *ivi*, § XII.4.

³² Cfr. *E*, §§ II.I.18-19.



dello Stato: con la trattazione del tema della rappresentanza l'idea dello Stato-macchina cessa di funzionare.

Nonostante questa estensione dell'elemento decisionistico e volontaristico della sovranità, nella filosofia politica hobbesiana non è però assente – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – l'elemento meccanicistico. È pertanto necessario constatare che la persona rappresentativa esercita, contemporaneamente, una doppia forma di sovranità. Da un lato, la sovranità è *absolute*, cioè non è limitata dalle leggi; dall'altro lato, e allo stesso tempo, la sovranità è *ordinate*, cioè procede meccanicamente per mezzo delle leggi. In questo modo la persona sovrano-rappresentativa è *absolute* in grado di oltrepassare il complesso delle leggi, agendo immediatamente con la sua libera volontà, ma allo stesso tempo le leggi sono lo strumento attraverso cui lo Stato raggiunge, *ordinate*, il culmine della propria efficacia, richiedendo così alla persona sovrano-rappresentativa di limitare la propria *potentia absoluta* attenendosi alle regole del funzionamento ordinate della macchina. La compresenza di decisionismo e meccanicismo è centrale per l'esercizio della sovranità della persona rappresentativa di Hobbes, tanto che emerge anche in un punto particolarmente sensibile per la stabilità dell'ordine politico, quello relativo ai diritti del sovrano e ai diritti del cittadino:

«Se un suddito ha con il proprio sovrano una controversia per un debito, o per un diritto di possesso di terre o beni, o in merito a un servizio a lui richiesto, o in merito a una pena corporea o pecuniaria, e la contestazione del suddito è fondata su una legge vigente (*precedent law*), allora questi, per difendere il proprio diritto, ha la medesima libertà di intentare causa che avrebbe nei confronti di un altro suddito e dinanzi a quei giudici che sono incaricati dal sovrano. Infatti, dato che il sovrano avanza la propria pretesa in forza di una legge vigente e non in virtù del proprio potere (*power*), con ciò stesso dichiara di non pretendere di più di quanto risulti che sia dovuto in base a quella legge. L'intentare causa non è pertanto contrario alla volontà del sovrano e, di conseguenza, il suddito ha la libertà di esigere l'esame della propria causa e una sentenza conforme a quella legge. Ma se il sovrano pretende o prende qualcosa facendo appello al proprio potere, in questo caso non c'è luogo ad alcuna azione legale, poiché tutto ciò che da lui è fatto in virtù del suo potere è fatto con l'autorizzazione di ogni suddito»³³.

Nella filosofia politica di Hobbes il concetto di *potentia* oscilla tra una dimensione meccanicistica e una dimensione personalistica e pertanto non giunge a piena conclusione l'identificazione di potenza e potere: si tratta dell'unico terreno di indagine – la filosofia politica – in cui Hobbes non riesce a condurre in porto la riduzione della *potentia* a *potestas*, realizzata invece nella «filosofia prima», nella teologia e nella filosofia naturale. La persona sovrano-rappresentativa ha a disposizione due diverse modalità di esercizio del proprio

³³ *L*, trad. it., pp. 183-184.

potere e delle proprie prerogative, quella *ordinate* e quella *absolute*. La scelta, di volta in volta, è a sua totale discrezione e riguarda solo la sua volontà.

Ma, nonostante la potenza non diventi immediatamente potere, nella persona sovrano-rappresentativa di Hobbes potere e potenza si confondono insieme. La creazione dello Stato hobbesiano può essere portata a termine solo se *potentia* e *potestas* convergono reciprocamente. Lo Stato è la più alta e nobile concretizzazione, in forma di *potestas*, della *potentia* dell'uomo; è la più grande opera d'arte dell'uomo, cioè la più importante opera dell'ingegno umano. Lo Stato si presenta, quindi, come l'atto della potenza umana, come l'unica concretizzazione legittima ed effettuale delle capacità dell'uomo. Lo Stato in quanto tale è – allo stesso tempo – la più eminente potenza legittima realizzata, la più grande forza coercitiva e la più alta autorità legale, perché è la più straordinaria realizzazione della potenza umana legittimamente portata a compimento. Per questo motivo, nella teoria hobbesiana, *potentia* e *potestas* sono entrambi intelligibili in contrapposizione alla considerazione problematica di ciò che viene ad esistenza con l'*actus*³⁴:

«Non si può pensare che un uomo o un'assemblea che sono in potenza prossima e immediata (*potentia proxima & immediata*) di agire, conservino il loro potere (*imperium*) in modo da non potere comandare in atto (*actu imperari*). Il potere infatti non è altro che il diritto di comandare ogni volta che è per natura possibile»³⁵.

L'atto (cioè lo Stato, o la persona sovrano-rappresentativa) è ciò che viene univocamente e legittimamente a esistenza sulla base della convergenza tra potenza e potere: senza la contemporanea presenza della potenza e del potere, l'atto viene a mancare. Determinante, per la persona sovrano-rappresentativa, è la facoltà di esercitare atti di comando: potenza e potere esprimono, insieme, la condizione di possibilità di esercitare tali atti (indipendentemente dal fatto che essi vengano effettivamente esercitati) e il titolo di legittimità per esercitarli. Di tali atti, però, non sono noti i contenuti, rispetto ai quali la condizione di possibilità degli stessi atti è indifferente: «Il potere (*imperium*) è la potenza (*potentia*), l'amministrazione, l'atto del governare (*gubernandi actus*). Ma la potenza è uguale in ogni specie di Stato; soltanto gli atti differiscono, cioè i moti e le azioni dello Stato»³⁶. La *potentia* è ciò che la persona sovrano-rappresentativa può fare in quanto ha la capacità di farlo; la *potestas* è ciò che la persona sovrano-rappresentativa può fare in quanto ha la legittimità di farlo. Ma il contenuto dell'*actus* è indifferente nella teoria hobbesiana della sovranità. Senza *potestas*, niente *potentia* e, quindi, niente *actus*. Senza *potentia*, niente *potestas* e, quindi, niente *actus*. La *potentia* ha dunque un unico modo di diventare

³⁴ Cfr. *C*, §§ VII.11-13, VII.16, X.16.

³⁵ *Ivi*, trad. it., p. 152.

³⁶ *Ivi*, trad. it., p. 177.



actus, proprio come *potestas* – cui inerisce la *potentia* – costruita dall'uomo stesso.

Hobbes non mostra però i fini – eccetto la pace – verso i quali dovrebbe essere indirizzata la convergenza tra *potentia* e *potestas*. L'uomo possiede un alto grado di *potentia* che, nello stato di natura, è del tutto ineffettuale: per questo motivo è necessario predisporre un artificio teorico con il quale l'uomo possa autonomamente costruire una *potestas* in grado di creare le condizioni per la realizzazione della propria *potentia*. In questo processo di costruzione della *potentia-potestas* è determinante il risultato istituzionale (lo Stato), non il suo fine inteso come contenuto sostanziale. In Hobbes, l'*actus* è un prodotto dal valore «formale», perché crea le condizioni per la realizzazione effettuale della *potentia* umana attraverso il meccanismo della *potestas*; ma quale sia il fine verso il quale deve essere indirizzata la realizzazione della *potentia* è, nella teoria hobbesiana, del tutto indifferente. È dunque l'indifferenza nei confronti dei contenuti sostanziali dell'*actus* – e non una questione di quantità di potenza, cioè di onnipotenza – che determina la convergenza tra *potentia* e *potestas*. La neutralità della *potentia-potestas* non può tener conto della discussione sull'*actus*, cioè sulla scelta in merito all'attuazione dei fini nei confronti dei quali la *potentia-potestas* deve decidere la propria azione. Da un lato, quindi, la discussione sull'*actus* è sostituita dalla teoria della *potentia*: ciò che conta è il possesso della capacità di agire, indipendentemente dal fine verso il quale essa è rivolta. Dall'altro lato, la discussione sull'*actus* è sostituita dalla teoria della *potestas*: ciò che conta è la legittimità della capacità di agire, indipendentemente dalle forme del suo esercizio concreto. Il fine della filosofia politica hobbesiana (la ricerca della pace e della sicurezza) comporta la convergenza tra *potentia* e *potestas* attraverso l'eliminazione del problema dell'*actus*.